



Co-herencia
ISSN: 1794-5887
co-herencia@eafit.edu.co
Universidad EAFIT
Colombia

López Sáenz, M^a Carmen
La expresión creadora del sentido de la experiencia
Co-herencia, vol. 12, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 43-70
Universidad EAFIT
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77443045002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La expresión creadora del sentido de la experiencia*

Recibido: 4 de octubre de 2015 | Aprobado: 7 de noviembre de 2015

DOI: 10.17230/co-herencia.12.23.2

M^a Carmen López Sáenz**

clopez@fsf.uned.es

Resumen En este trabajo estudiamos la prioridad que Husserl otorga en sus primeras obras al sentido frente a la expresión, considerada improductiva. En sus últimos escritos, en cambio, la génesis del sentido es correlativa a la de la expresión y la comunicación intersubjetivas. De la mano de Merleau-Ponty, nos centraremos concretamente en el giro que supone *El origen de la Geometría* de Husserl. No obstante, contextualizaremos en cada una de sus obras su reiterada interpretación de la intención husserliana de llevar la experiencia a la expresión de su sentido con el propósito de demostrar que nunca dejó de pensar con Husserl, tematizando incluso sus impensados. La concepción merleau-pontiana de la reducción incompleta, la intencionalidad operante y la fenomenología como interrogación así lo pondrá de manifiesto. Con ella, se abre, yendo más allá de Husserl, la posibilidad de una expresión creadora.

Palabras clave:

Husserl, Merleau-Ponty, Ricoeur, lenguaje, simbolismo.

Creative expression of the sense of experience

Abstract

This article studies the priority given by Husserl to meaning in terms of expression in his early works, which was considered unproductive. By contrast, in his later writings, the genesis of consciousness is correlative to expression and inter-subjective communication. Guided by Merleau-Ponty, in particular, I shall focus on the shift that occurs in Husserl's *The Origin of Geometry*. Nevertheless, I shall contextualize, in each of his works, his reiterated interpretation of Husserl's intention of bringing experience to the expression of its own meaning in order to demonstrate Merleau-Ponty and Husserl's semantic congruency by providing a thematic background for even their "non-thoughts". This is evidenced in the Merleau-Pontian conception of incomplete reduction, operative intentionality and phenomenology as interrogation, which makes creative expression possible, and moves conceptually beyond Husserl.

Key words:

Husserl, Merleau-Ponty, Ricoeur, Language, Symbolism.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación FFI2012-32575 "La pretensión trascendental de la hermenéutica fenomenológica y el problema de la historicidad", 1/1/2013-31/12/2015, 36. Investigador principal, Ramón Rodríguez García (U. Complutense de Madrid). Financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación.

** Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid-España. Presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología.

Introducción

Toda la fenomenología es una interrogación por el sentido; la de Merleau-Ponty ha sido considerada, además, una filosofía de la expresión¹ desde el cuerpo vivido. Al comprenderlo como simbolismo primordial e intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*), su expresión no ha de entenderse como exteriorización, sino como re-flexión dinámica de lo exterior en lo interior y a la inversa. En sus últimas obras, la reversibilidad inminente de la carne (*chair*) hereda este significado sin disolver las diferencias entre lo sensible y lo sentiente, convirtiéndolo en un movimiento centrípeto y centrífugo que profundiza en la génesis del sentido hacia su raíz.

Éste es el cometido de la fenomenología, la cual se inicia con la descripción de la intuición, que, a diferencia de la bergsoniana, no es “la simpatía” por la que nos trasladamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único e inexpresable (Bergson, 1984: 697). La intuición fenomenológica es el cumplimiento de un acto intencional que nos da directamente los objetos; puede ser efectuada y expresada por cada conciencia, por su movimiento hacia lo otro de sí para darle sentido. ¿Significa esto que la experiencia intuitiva carece de él y que su expresión depende enteramente de la *Sinngebung*?

Husserl. De la experiencia muda a la expresión de su sentido

Husserl respondería afirmativamente, pues no solo pensaba que la experiencia era muda, sino que, en las *Investigaciones Lógicas*, subordinaba el cumplimiento intuitivo a la mención. En la primera de estas investigaciones analizaba el significado (*Bedeutung*) investigando las expresiones que, *stricto sensu*, eran las que estaban animadas de sentido (Husserl, 1992a: 45). Ahora bien, la importancia del sentido no implica que exista en sí y aisladamente, sino que es conferido por la intención y por el cumplimiento significativo. Obviamente, el objeto no es el sentido, pero la referencia al mismo es la base del significado; ahora bien, “una expresión adquiere referencia

¹ Así se han referido a ella, entre otros, O'Neill (1970), Mercury (2000), Slatman (2003), Escribano (2004), Kristensen (2010), Landes (2013) y Foti (2013).

objetiva solo porque significa” (1992a: 54); es decir, la expresión apunta a lo expresado no por mediación del objeto, sino por un acto de significado. No obstante, la expresión del sentido no es, siguiendo a Husserl, el pensamiento, aunque éste tampoco es un añadido a la expresión, algo así como una dimensión interior exteriorizada. Lo que le proporciona a la expresión significado y referencia es la comprensión (*Verständnis*).² Por tanto, la significatividad no reside en la intuición directa, sino en la *Verflectung* (1992a: 31) (entrelazamiento) de la indicación (*Anzeige*) y del significar, la expresión (*der Ausdruck*) y el sentido por ella expresado (43).

De acuerdo con Husserl, la esencia del expresar es la intención significativa contenida en lo expresado. Por ello defiende la identidad de dicha intención en la pluralidad de vivencias (1992a: 105), al menos, como idealidad del significado. Esta idealidad no es normativa; tampoco es un ideal de percepción al que se aproximen los casos singulares, sino una idealidad de lo específico (107) o una unidad de la multiplicidad como, por ejemplo, la idealidad de los pájaros en la que se reúnen todas las variedades de los mismos.

La idealidad del significado implica que el ámbito de éste es más amplio que el de las expresiones o, dicho de otro modo, que hay significados que no llegan a expresarse, según Husserl, a causa de nuestras limitaciones cognoscitivas.³ La misma tendencia se observa en *Ideas I*, donde el momento verdaderamente animador (*beseelend*) de los datos hyléticos será el noético. Su correlación con lo noemático es resultado de un acto que solo posteriormente puede ser explicitado y expresado. Así pues, lo primero es el acto y la mención. La capa expresiva del pensamiento no les añade nada, ya que no es productiva (*produktiv*) (Husserl, 1992b: 287). Por consiguiente, el análisis de la correlación intencional no requiere considerar las expresiones en general ni la articulación lingüística en particular.

En realidad, Husserl equipara el plano lingüístico al del expresar (*Ausdrücken*) y, como estamos viendo, lo subordina al plano prelingüístico de la mención noemática, hasta el punto de asegurar que “Una significación lógica es una expresión” (1992b: 286). Esto quiere decir que es la significación la que expresa; su expresión fonemática

² (1992a: 71). Husserl emplea la palabra *Verstehen* como *das aktuelle Bedeuten*: ‘el significar efectivo’ (1992a: 79. Nota). Todas las traducciones directas del alemán (Husserl) y del francés (Merleau-Ponty) son de la autora.

³ Husserl no hace referencia a las limitaciones expresivas, lo cual demuestra que privilegia la intención teórica (1992a: 110).

únicamente se adapta al sentido y lo lleva a la universalidad, dejando atrás las diferencias expresivas. En el plano noético, “expresar” designa una capa de actos que puede dar forma conceptual (*Form der Begrifflichkeit*) a la referencia de todos los otros actos a objetos. Así pues, la expresión no es mera exteriorización de un sentido interior, sino una conformación espiritual de la subcapa intencional.

Con esta matización, la prioridad de la significación sobre la expresión, se reafirma en sus *Meditaciones cartesianas*. En el párrafo 16 de la segunda de estas meditaciones, Husserl funda los significados lingüísticos en la experiencia de la conciencia, que es la que posibilita que el lenguaje nos diga algo, porque el lenguaje *per se* no significa. Este párrafo es un *excursus* al apartado precedente que versaba sobre la reflexión psicológica y la trascendental. Tras la reducción fenomenológica, tomamos conciencia de ambas del mismo modo que aprehendemos todo lo válido para nosotros, es decir, como *cogitata* de nuestras *cogitationes*. Descubrimos que el *ego cogito* es la fuente tanto del *ego* trascendental -unidad de la vida intencional- como del yo empírico. La egología trascendental descriptiva y la psicología pura deben comenzar por la descripción del *ego cogito* para evitar los prejuicios sensualistas y atomistas. Con este objetivo, Husserl hace la siguiente declaración, fundamental para el desarrollo de nuestro trabajo: “El comienzo es la experiencia pura y, por así decir, todavía muda, que tiene que ser llevada a la expresión pura de su propio sentido” (1973: 38-39).⁴ Husserl se refiere a la experiencia anterior al lenguaje, a la experiencia que apela a su expresión, pero la expresión “pura” no es un producto del lenguaje, sino la fundación (*Fundierung*) de sentido. Por eso puntualiza que la primera y verdadera expresión es la del *ego cogito* (por ejemplo, la expresión de percibir: “yo percibo”). En consecuencia, se propone estudiar el *cogito* en correlación con sus *cogitationes* y los diversos sentidos de éstas como modos de la conciencia, bien entendido que el objeto intencional al que toda conciencia se dirige es la unidad idéntica de los modos cambiantes noético-noemáticos, sean estos intuitivos o no (Husserl, 1992b: 79).

Dicha unidad obedece a la capacidad sintetizadora de la conciencia, la cual no solo clarifica esas modalidades cambiantes y, en

⁴ En el texto original: “Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinne zu bringen ist” (Husserl, 1963: 77). Repárese en que Husserl dice ‘Sinn’, no ‘Bedeutung’, para referirse al sentido y al significado conjuntamente, más allá de la significación.

definitiva, la intencionalidad, sino que, además, revierte en la descripción de la conciencia de manera trascendental y psicológica. El interés de Husserl se centra en la primera, porque, tras la reducción al *ego* puro, emerge la experiencia trascendental o experiencia dotada de sentido. La experiencia muda solo es el suelo (*Boden*) sobre el que se establecen los campos de experiencia trascendental. Se ha dicho que esto no supone una reducción de la experiencia a un conjunto de datos mudos, pues, si así fuera, no podría ni siquiera descubrir su propio sentido (Waldenfels, 1998: 331). Añadamos, por nuestra parte, que guardar silencio no es carecer de sentido, sino no expresarlo lingüísticamente; las pausas y gestos también expresan; es más, el habla y la escritura requieren intervalos silenciosos y espacios en blanco, respectivamente.

Por otra parte, en *Die Krisis* (1976) Husserl se dará cuenta de que el mismo *ego* fundamentador es una “concreción muda” (*Stumme Konkretion*), de modo que es preciso interpretarlo y expresarlo partiendo del fenómeno del mundo y mediante un análisis intencional que haga preguntas retrospectivas. De esta manera, se gana la correlación entre el mundo y la subjetividad trascendental, objetivada ahora en la humanidad.⁵ Se descubre, asimismo, un horizonte de validaciones mudas al que *ego* puede dirigirse reactivándolas y transformándolas en intuiciones (Husserl, 1976: 152). Estas son actos que hacen “hablar” a lo dado, porque implican cierta comprensión de los comienzos del sentido que es fundamental para completar su desarrollo. Husserl declara, además, que la formación de sentido originaria (*ursprünglicher Sinnbildung*) no es obra de un *ego* aislado, sino de la intersubjetividad. Ella efectúa la unidad universal de la síntesis mediante una interrogación retrospectiva (*Rückfrage*) que va de la unidad visible de las apariciones a “un horizonte más oscuro” (1976: 170), al de las unidades más profundas que las constituyen, al de las capas de sentido que son tejidas por las síntesis que se solapan intencionalmente de un sujeto a otro y son entrelazadas por la intersubjetividad.⁶ Esta imbricación explica la aparente paradoja de la anterioridad-posterioridad del sentido experienciado-expresado,

⁵ “Sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomen aus zurückfragender intentionaler ‘Analyse’. In diesem systematischen Vorgehen gewinnt man zunächst die Korrelation der Welt und der transzendentalen, in der Menschheit objektivierten Subjektivität” (Husserl, 1976: 191).

⁶ “Alle Stufen und Schichten, durch welche die intentional von Subjekt zu Subjekt übergreifenden Synthesen verflochten sind, bilden eine universal Einheit der Synthesen” (Husserl, 1976: 170).

pues lo que un sujeto expresa puede convertirse en experiencia para otro si éste lo reactiva. Por su parte, la empatía (*Einfühlung*) que conduce a la comprensión del otro como dado tan originariamente como yo, pero de manera mediata, depende de la unidad entre el lado sensible o corporal y el no sensible o espiritual de la expresión (Husserl, 1992b: 285). Esto no solo indica que la expresión es un acto complejo, sino que tanto la dimensión sensible como la que no lo es son necesarias para la dación de sentido y su expresión.

De acuerdo con Husserl, cada yo se expresa desde su cuerpo; éste es la expresión orgánica por cuya mediación se manifiesta lo psíquico. El cuerpo exterioriza, entonces, la interioridad; constituye, además, un primer nivel sobre el que se edifica cualquier otro. Así, la empatía que dará lugar a la comunicación se ejerce sobre el estrato estesiológico (Husserl, 1973b: 70); comienza con la donación de otro cuerpo propio como portador de una “interpretación animadora”, (*beseelen-den Deutung*) (1992b: 50). Gracias a ella se expresa, intentando que yo comprenda sus movimientos y gestos (1992b: 62-63).

Esto revela que Husserl no ignora la interacción entre la experiencia vivida corporalmente y el lenguaje; sin embargo, no absolutiza la experiencia lingüística, sino que la funda en otras más originarias, como los gestos, que son expresiones destacadas de un fondo mundano, temporal y carnal; implican empatía con otra unidad psicofísica, pero siempre en razón de su indicación de sentido, de su espiritualidad: “Lo espiritual se expresa en lo corporal propio y subyace en él, en cierto modo (no físico), precisamente como animación, como sentido (*Sinn*)” (Husserl, 1992b: 70). Se diría que el sentido animador del *Leib* (cuerpo vivido) es una capa sobreañadida a éste. No obstante, también correlativamente, la expresión, en Husserl, es un medio por el que el cuerpo accede al nivel espiritual (1992b: 64), que es, desde su perspectiva, el del sentido y el del significado. Su origen es la síntesis activa de la conciencia y su transmisión es la expresión.

En el parágrafo 12 de *Experiencia y juicio*, esta concepción experimenta un giro, debido a que el autor ha completado el análisis estático con el genético. Refiriéndose a las valoraciones que se encuentran implícitas en todo lo percibido, Husserl asegura que se fundan en un sustrato de naturalezas simples pre-dadas pasivamente y a las que lleva un camino de interpretación (*Auslegung*) posible (1948: 57). Para llegar a esas evidencias originarias de la experiencia

pre-predicativa, realiza una abstracción funcional de toda expresión (*allen Ausdruck außer Funktion setzen*), que consiste en dejar fuera de consideración todo lo que existe y tiene validez para mí, toda comprensión (*Verstehen*) de la expresión. Con ella, quedan fuera de juego, asimismo, todas las idealizaciones y supuestos, incluidos el de la pre-dación de los objetos para todos y el de la validez para una comunidad científica. Entonces, Husserl constata la dificultad de esta exigencia, pues “la investigación de lo subjetivo en sentido radical depende de expresiones con sentido mundano y significación mundana comunicativa” (Husserl, 1948: 58). Entendemos, por consiguiente, que la desconexión de las expresiones y de la función comunicativa del juzgar es una restricción puramente metódica al ámbito de lo propio. Husserl la considera necesaria para comprender que cualquier rendimiento lógico tiene su origen en cada sujeto, el cual es agente incluso cuando reactiva lo pasivamente heredado.⁷

La génesis del sentido es, por consiguiente, génesis de la expresión y de la comunicación intersubjetiva. Por ello, desde que Husserl desarrolla la fenomenología genética cambia su concepción del sentido y la expresión.

Flynn (2009) se ha centrado en el giro que supone *Ideas II* por considerar que, en esta obra, el uso que Husserl hace de la noción de “expresión” ha perdido su carácter lógico-formal convirtiéndose en expresividad de la unidad de la persona, que, a su modo de ver, es la fuente de los objetos culturales. Debido a ello, los gestos y movimientos corporales han pasado a denominarse “indicios” de la vida subjetiva (Flynn, 2009: 57). Como Husserl señala en *Ideas II*, la unidad entre el cuerpo y el espíritu es análoga a la unidad entre el lado sensible de la expresión lingüística y su significado, o lado espiritual al que nos hemos referido. De ello deduce Flynn que el cuerpo es expresivo, no solo representativo, de la vida subjetiva o “espíritu” (2009: 69, 71). En efecto, como hemos visto más arriba, en Husserl, la expresión es un medio por el que el cuerpo accede al nivel espiritual, y no solo el otro lado del espíritu. La expresión estaba dotada de una dimensión sensible y otra no sensible. Finalmente, Husserl era consciente de que la expresividad corporal estaba en la base de toda otra expresividad.

⁷ Un sentido similar tiene la distinción merleau-pontiana entre el “habla empírica” y “el habla trascendental o auténtica” que hace que una idea exista (Merleau-Ponty, 1972: 448); aunque Merleau-Ponty nunca pone entre paréntesis el cuerpo, pues, sin él, no habría ni habla ni ideas.

Merleau-Ponty, cuya lectura de Husserl comienza por los manuscritos de *Ideas II*, comprenderá, como veremos a continuación, esta expresividad corporal y pre-lingüística no solo como origen de la cultura, sino como reciprocidad con ella y con la naturaleza. De este modo, rehabilitará lo sensible como instituyente de la expresión y como integrante del lenguaje. Para ello, radicalizará el giro husserliano subrayado por Flynn dialogando con las ciencias de su época. En este artículo no nos centraremos en dicho cambio de dirección, sino en el que Husserl imprime a la “expresión” en *El origen de la Geometría*, obra a la que Merleau-Ponty dedicó su curso de 1959-1960 en el *Collège de France*.⁸

Merleau-Ponty. De la expresión de la intencionalidad corporal a la intencionalidad operante del lenguaje

Merleau-Ponty desarrolla la génesis husserliana del sentido, pero pone el acento en la expresividad del mismo, la cual no se limita a mediar para que el espíritu se manifieste, sino que es intrínseca al cuerpo, que está “forrado” de espíritu (Merleau-Ponty, 1964: 312); este ya no es una capa, sino un modo de participación en la ontogénesis de la carne.

Incluso el sentido de la palabra responde a la intención corporal de apropiarse con sus actos de “núcleos significativos”, primero con el comportamiento; después, mediante la “comunicación muda del gesto” (Merleau-Ponty, 1972: 226). Ahora bien, para el hablante, expresar no solo es comunicarse, sino tomar conciencia, saber lo que mienta (1960: 113). En esto sigue al fundador de la fenomenología. A diferencia de él, la expresividad y la gestualidad tienen tanto sentido como el habla, pues, como ella, rompen el silencio primordial para decirlo: “el habla es un gesto y su significado un mundo” (1972: 214).⁹ Así es como Merleau-Ponty manifiesta que lo inteligible está en lo sensible y éste en aquél. Ciertamente, el gesto es más expresivo que significativo, porque su sentido puede aprehenderse en él mismo, sin necesidad de apuntar a objetos externos. Con esto no

⁸ Nos referimos al curso “*Husserl aux limites de la phénoménologie*” (Merleau-Ponty, 1998).

⁹ Merleau-Ponty afirma que la experiencia siempre es carnal y hasta el lenguaje proviene de ella, porque no es ni algo puramente externo, ni algo predeterminado por la práctica lingüística e hipostasiado después, sino una interiorización de lo recibido y, a su vez, una expresión de lo interiorizado. Para un estudio más detallado, ver López (2006: 27-46).

queremos decir que los gestos sean signos naturales opuestos a los artificiales. Para los seres humanos, no hay ni signos puramente naturales ni puramente convencionales (Merleau-Ponty, 1972: 220-221), sino que ambos se entrelazan hasta el punto de que resulta imposible fijar las fronteras de lo natural y de lo cultural.

Análogamente a los gestos que articula, el cuerpo es ya un lenguaje tácito, fundamento de la expresión e incluso creación de sentidos figurados y posibles mediante sus movimientos. No solo por ello el cuerpo es análogo a la obra de arte, sino también porque la expresión y lo expresado son, en ambos, indistinguibles: no remiten, como el signo, a algo que esté fuera de ellos, sino que simbolizan *per se*. ¿Cómo lo hacen? Merleau-Ponty dice que el cuerpo es simbolismo de adherencia al mundo (1995: 273, 281), más que de sustitución de cosas por palabras; se trata de un simbolismo originario, en el sentido fundamental de que la existencia se encarna en él y él es su protagonista. Comportándose, logra simbolizar sistemáticamente, por lo que no solo *tiene* sentido sino que el cuerpo mismo es sentido; al tratarse, además, de un sentiente, produce significaciones vivas. Si el cuerpo simboliza, hay que buscar en él el origen del sentido y el principio organizador del mismo, que no es una síntesis de la conciencia sino la síntesis de transición entre su intención de significar el mundo y su adquisición de sentido gracias a él. A través de esta doble relación el cuerpo da “sentido”, siendo éste el gesto (no objetivante) de la dirección de sus movimientos y deseos que trasciende las significaciones establecidas. Por tanto, el gesto es deseo de expresar eso que recibimos para recrearlo, pero también es un primer lenguaje y una intención que opera en la coexistencia y en la comunicación enriqueciendo el sentido de lo experimentado y de lo comunicado.

La expresión corporal ofrece sentidos que no se descifran por completo, sino que dan, como el vector de la flecha, la dirección del movimiento. La saeta es la intencionalidad operante que arranca del tiempo del cuerpo, y lo lleva más allá de su presente y posibilita sus reestructuraciones. El sentido de este dinamismo proviene de esa intencionalidad instituyente de la estructura de la *Zeitigung*, de un punto del tiempo (Merleau-Ponty, 1964: 227). Es por ello que la intencionalidad corporal es tan paradójica como el habla, la cual intenta reunir con palabras una intención que va más allá de ellas. No está en posesión de un significado, sino que es una aprehensión

o una recolección del sentido que ella misma suscita: “por haber sido empleada en diferentes contextos, el habla adquiere poco a poco un sentido que resulta imposible fijar absolutamente” (Merleau-Ponty, 1972: 445).

En esta intencionalidad se produce la institucionalización corporal. Nuestro filósofo se refiere a ella en su curso en el *Collège de France* (1954-1955). La entiende como la reactivación y transformación de una institución precedente que no tiene ni una causa mecánica-fisiológica ni un fin determinado por la conciencia; más bien, esa intencionalidad es la *reprise* de las posibilidades relacionales que brinda a cada individuo su cuerpo actual (Merleau-Ponty, 1989: 506).

Mientras que Husserl se interesaba por la constitución del cuerpo, Merleau-Ponty describe su progresiva institucionalización, es decir, el hecho de que el cuerpo no es ni constituyente ni constituido por la conciencia, sino instituyente e instituido en la historia. Lo instituido tiene sentido sin mí (Merleau-Ponty, 2003: 37), pero su génesis resulta de la relación entre la interioridad y la exterioridad (la historia personal y la historia pública, respectivamente), y del lenguaje del que viven ambas, que no es mero instrumento, sino “conquista de una significación libre” (2003: 194). Dicho lenguaje es expresivo y significativo gracias a la intencionalidad corporal de la que hablábamos y con la que la fenomenología descubre un “nuevo sentido de la palabra ‘sentido’ [...] el nudo de la esencia y la existencia” (Merleau-Ponty, 1972: 171-172). El intelectualismo no alcanzaba este sentido adherido a los contenidos y al mundo habitado porque consideraba que todo significado era un acto de pensamiento; el empirismo tampoco, pues era incapaz de dar cuenta de la dimensión de *non-sens*, de la contingencia y variedad de la experiencia. En cambio, el *logos* del mundo sensible y la relación del sentir con el movimiento, establecida ya por Husserl, es capaz de llegar a él. Ese es el *logos* que determina la concepción merleau-pontiana del sentido; ahora bien, en Merleau-Ponty éste no arranca del *ego*, sino del sujeto instituyente corporal que participa en el acontecimiento del sentido.

Estas matizaciones demuestran que Merleau-Ponty no dejó nunca de pensar en Husserl. Su constante reflexión sobre la declaración husserliana en *Meditaciones cartesianas* así lo corrobora. En *Phénoménologie de la perception*, la cita de modo abreviado: omitiendo el

zozusagen¹⁰ con la intención de remarcar que la experiencia no es un texto original cuya expresión se reduzca a traducirlo. El contexto de la cita es su intención de disipar el malentendido sobre las esencias fenomenológicas, las cuales son, siguiendo a Merleau-Ponty, no lo mentado por un yo, sino lo que las cosas quieren decir; de ahí su interpretación de la reducción trascendental como reducción eidética. Su continuador constata que Husserl nunca separó las esencias de la existencia; las únicas esencias separadas son las del lenguaje, o mejor, el lenguaje las hace existir como si estuvieran aisladas de la vida ante-predicativa de la conciencia. En el silencio de esta conciencia originaria se ve aparecer “el núcleo de significación primaria en torno al cual se organizan los actos de denominación y expresión” (Merleau-Ponty, 1972: x). Inferimos de esto que el querer decir es esencial a toda expresión y se halla en esa conciencia anónima del campo de la experiencia en la que aún no hay distinción entre sujeto y objeto. Con la intención de ilustrar esta definición de la experiencia como una totalidad abierta, en el capítulo “*Le sentir*” de *Phénoménologie de la perception*, cita nuevamente el pasaje husserliano, ahora completo (Merleau-Ponty, 1972: 253-254). Esa experiencia incluye la de un yo, entendido no como una subjetividad absoluta, sino más bien como indivisibilidad deshecha y rehecha por el curso mismo del tiempo. De ahí que Merleau-Ponty no necesite la reducción al *ego* trascendental; le basta con la reflexión en la experiencia, entendida ésta como comunicación y compromiso con el mundo opaco del que emerge un sujeto finito.

Más de una década después, el fenomenólogo francés sigue manteniendo la necesidad de tematizar la experiencia, entendiéndola como distancia en la proximidad del ser en el mundo. En el Coloquio de Royaumont, tras la contribución de Alphonse de Waelhens que fijaba como meta de la fenomenología la coincidencia de la experiencia constituida en la reducción con la experiencia vivida, Merleau-Ponty discrepaba asegurando que lo más fecundo de Husserl no era tal coincidencia, sino la tensión entre la actitud natural y los resultados de la reflexión. La ilustra precisamente con la frase de las Meditaciones cartesianas, añadiendo que siempre le impresionó que su autor se situara en esa “tensión entre el silencio de las

¹⁰ “C’est l’expérience [...] muette encore qu’il s’agit d’amener à l’expression pure de son propre sens” (Merleau-Ponty 1972: X). Waldenfels ha señalado esta elisión (1998: 332). Ahora bien, en las páginas 253 y 254, Merleau-Ponty vuelve a citar la frase husserliana, esta vez completa, incluido el *pour ainsi dire*.

cosas y la palabra filosófica” (Merleau-Ponty, 1959: 156), entre la experiencia efectiva y su pensamiento adecuado. Interpretaba que la expresión propia de la experiencia, de acuerdo con Husserl, era la filosofía y que la entendía como adecuación, aunque era consciente de que no podía ser absoluta. Lo que su seguidor le reprocha es que la actitud trascendental necesaria para filosofar sea una solución estática. Merleau-Ponty, por el contrario, la aborda como resultado de la génesis histórica de la conciencia.

En su curso sobre *El origen de la Geometría* de Husserl, pone de relieve que éste ha tomado conciencia de ello, más concretamente, de la mediación lingüística y del surgimiento conjunto del campo de la idealidad y del lenguaje. El fenomenólogo francés muestra que los actos expresivos poseen, en Husserl, una doble capa: la del sentido ideal y la de la encarnación sensible que no afecta a dicho sentido (Merleau-Ponty, 1998: 39). Sin embargo, tampoco se reduce a un medio de transmisión, sino que constituye “la *Erzeugung* estabilizada” (1998: 29) disponible para nuevas producciones. Esto no contradice lo que Husserl afirmaba en *Ideas I*, a saber, que la expresión no era productiva. La sedimentación de nuestras actividades y de las de los otros, cuya culminación se logra con el lenguaje, no brinda realmente productos, sino que mantiene en reserva los conocimientos que condujeron a ellos; la suya es, por tanto, una productividad potencial de lo que en su día fue expresado. Así pues, Husserl sigue manteniendo en *El origen de la Geometría* que la expresión no origina sentido; solo supone un cambio en su modo de ser. Esto revela su interés por los diversos modos del sentido, no solo por su unidad, la cual, por otro lado, es una “identidad espesa” que contiene la diferencia. Este es el núcleo del verdadero pensamiento husserliano, según Merleau-Ponty: el hombre, el mundo y el lenguaje están enmarañados (*verflochten*) (1998: 50). De ahí que interprete ahora el pasaje husserliano como una superación del positivismo lingüístico, orientada a la investigación de las implicaciones de sentido del lenguaje; éstas desvelan una experiencia muda (pre-lingüística) que funda (en cuanto *Ur-sprung*) el lenguaje. Una vez instituido, éste constituye el universo de lo nominable, que es coextensivo con el mundo (1998: 53).

En suma, Merleau-Ponty subraya que el lenguaje, para Husserl, es, en primer lugar, portador de idealidad o comunicación que se ha convertido en virtual (1998: 28). En segundo lugar, el lenguaje es

operante (*fungierend*) en el mundo y, por tanto, el correlato subjetivo del universo de objetos expresados (1998: 49-50). Consideramos que él seguirá esta última senda, es decir, la de la intencionalidad operante del lenguaje, sin desvincularla de esa idealidad que, a su modo de ver, procede de la fuerza generadora de la carne (*chair*). En efecto, la idealidad no se aplica externamente al sentido y la idea no es más que la dimensión invisible de lo sensible, su profundidad.¹¹ En esta línea, en *Lo visible y lo invisible* sostiene que la traducibilidad de la experiencia descansa justamente en la idealidad de su sentido. Con su ayuda, se manifiesta nuevamente contra la filosofía de la coincidencia, ya sea de la idea consigo misma (orden de las esencias) o de la identidad de la cosa. Ambas perspectivas son silenciosas, ignoran sus mediaciones, principalmente *la parole*; olvidan que el sentido de todo ser se presenta a distancia. Es por ello que ahora Merleau-Ponty interpreta las esencias husserlianas como modos de distanciarse, como integrantes del campo de idealidad que es necesario para conocer y conquistar la facticidad. Así es como entiende el idealismo husserliano: como un movimiento hacia identidades que sintetizan la multiplicidad de lo dado, por ejemplo, mediante la expresión de lo experienciado, sin romper su relación. Esto es lo que se propone Merleau-Ponty con su concepción de la filosofía como interrogación de la experiencia que precede a la reflexión. Tal interrogación no es la simple expectativa de una significación que la llene; para ser filosófica es preciso que busque el ser de la significación y el lugar de la significación en el ser.

La interrogación es el camino adecuado para ello, porque se abre al pensamiento de la fe perceptiva. La percepción no es solo un acto subjetivo por el que se alcanza el mundo, sino también una génesis que tiene lugar en él. De ahí que el mundo nunca esté completamente presente para el perceptor. Además, todo lo visible lo es por algo invisible. La percepción es una pregunta planteada a ambos, a la experiencia del mundo “antes de que haya sido reducido a un conjunto de significados” (Merleau-Ponty, 1964: 138-138). De ella surge un sentido que es tematizado gracias a su expresión, sea ésta filosófica o no. Lo filosófico debe ser la interrogación por el ser, porque implica “la reconversión del silencio y del habla el uno en el otro” (1964: 171). Dicho esto, el fenomenólogo cita nuevamente

¹¹ Véase este asunto con más detenimiento en López (2011: 341-355).

el pasaje husserliano de *Meditaciones cartesianas* que apremia a la experiencia a expresarse. Ahora bien, el silencio de la experiencia no es el lenguaje no hablado del pensamiento, sino un potencial que se manifiesta como conjunto de cuestiones al que el habla responde.

La filosofía interrogativa profundiza en esta manifestación sin convertirse ni en coincidencia reflexiva que prejuzga lo que pretende descubrir, ni en coincidencia intuitiva. Antes bien, la filosofía, de acuerdo con Merleau-Ponty, debe situarse en un lugar previo a la distinción entre intuición y reflexión, en las experiencias vivientes, que son subjetivas y objetivas al mismo tiempo. Para expresarlas, considera necesaria la complementariedad entre la concepción husserliana de la filosofía como restitución de la potencia de significar o del “sentido salvaje, una expresión de la experiencia por la experiencia” (Merleau-Ponty, 1964: 203), y la convicción de Valéry de que el lenguaje es la voz de las cosas mismas. Ambas perspectivas son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última. Esto significa que experimentamos la expresión y expresamos la experiencia y, en suma, que hay reciprocidad entre el sentido salvaje y el significado lingüístico,¹² porque el lenguaje es también experiencia (lingüística) que clarifica a esa que es silenciosa, ayudándole a expresarse de modo creador.

Experiencia silenciosa y expresión creadora

La intencionalidad operante y la experiencia corporal del ser en el mundo son, en opinión de Merleau-Ponty, las fuentes donadoras de sentidos más profundos que el del orden lógico-eidético; el enigma de esos sentidos es que requieren nuestra creación para experienciarlo.¹³ Esto es así porque “experienciar” no significa duplicar lo visible, sino interrogarlo para descubrir la negatividad que lo atraviesa. Así surge lo inteligible que, al igual que la palabra, es “el paso del mundo mudo al mundo hablante” (Merleau-Ponty, 1964: 202), una reversibilidad doble que se manifiesta en la existencia de

¹² Como Husserl, Merleau-Ponty atribuye sentido a todas las experiencias intencionales. Suele emplear los términos ‘sentido’ y ‘significado’ como sinónimos, aunque el primero se refiere más bien a la significación intrínseca al mundo percibido, al sentido salvaje, mientras que el segundo hace referencia al nivel lingüístico. Por un lado, son lo mismo, porque el lenguaje es la verdadera voz de las cosas; por otro lado, difieren, ya que al hablar se genera la región invisible de la idealidad.

¹³ “El ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos su experiencia” (Merleau-Ponty, 1964: 251).

la “idea como una sublimación de la carne” (1964: 203). “Toda ϕ es lenguaje y consiste sin embargo en reencontrar el silencio [...] No hay mundo inteligible, *hay* mundo sensible que es evidente en silencio” (1964: 267). Así pues, la reversibilidad entre silencio y lenguaje se asienta en y mantiene tanto a la percepción muda como al habla. Ella es la verdad postrera, porque toda expresión abre sentido y éste clama por ser expresado.

La experiencia del ser exige creación porque no es un ente positivo, sino el horizonte silenciosamente presente del que todo se destaca. Su experiencia es creativa en un doble sentido: como un devenir expresión y como un devenir de nuestro propio ser. Por ello, la expresión crea ser. Ahora bien, ninguna creación es *ex nihilo*; crea desde la experiencia, desde esa potencia de sentido bien distinta del lenguaje puro, que es un residuo de actos de significación pasados. Lo sensible de esa experiencia ya no es, como en Husserl, una capa, sino la *Urstiftung* cuyo sentido se debe a las *Nachstiftungen* que él inaugura.

Aunque Merleau-Ponty rechaza la búsqueda en las *Investigaciones lógicas* de una gramática pura, comparte el interés husserliano por la plenificación intuitiva y por la reconducción del lenguaje al sujeto hablante y a la intersubjetividad comunicativa. Va incluso más allá: a la fenomenología del habla que precede al lenguaje y está entrelazada con la experiencia corporalmente vivida. El habla es el sentido expresado por esa experiencia, pero no se reduce a hacerla hablar. Lo que pretendemos expresar solo puede salir a la luz a través de la expresión, y, sin embargo, una expresión nunca puede captar plenamente la experiencia que la inspira. Esta *para-doxa* se debe a que la expresión es creativa; genera significado al mismo tiempo que transmite lo que ya está en curso. Su inacabamiento es precisamente lo que incita a la creación. Esto significa que la expresión continúa la obra de la percepción: la realización de la relevancia significativa perteneciente al sentido.

Toda expresión es tan creadora como inseparable de lo expresado; por ello, no hay un modo de expresión privilegiado: “el habla es tan muda como la música, la música tan parlante como el habla” (Merleau-Ponty, 1972: 448). Ni siquiera lo expresado lo es completamente, y no solo porque la experiencia lo rebasa, sino porque “la expresión nunca es total”, aunque, al mismo tiempo, “toda expresión es perfecta en la medida en que es comprendida inequívocamente” (1960: 112).

Dos meses antes de su muerte, Merleau-Ponty (1996b: 313, nota) vuelve a la frase de Husserl. Tras declarar que éste entendía la filosofía como experiencia hablante exenta de presupuestos, inclusive lingüísticos, Merleau-Ponty muestra su desacuerdo y expone su propia versión de la filosofía como quiasmo de lo vivido y lo hablado, de la interioridad y la exterioridad del sentido: ni aquella es el pensamiento, ni ésta su expresión lingüística, sino que se envuelven de la misma manera que el silencio y el habla.

Esta concepción de la filosofía no rompe con la husserliana; proviene de la fenomenología de la *Lebenswelt*, de la naturaleza y la historia operantes en la “experiencia ‘muda’ que debe *hablar* ella misma” (Merleau-Ponty, 1996b: 379). Ahora bien, Merleau-Ponty interpreta la *Lebenswelt* no solo como un fondo, sino como un “mundo barroco” lleno de sentido. Por eso está convencido de que, desde su descubrimiento, lo irrelativo para Husserl ya no es ni la conciencia inmanente, ni el hombre, sino la “teleología”, que es entendida por su continuador como “juntura y armazón del Ser que se cumple a través del hombre” (Merleau-Ponty, 1960: 228); en otras palabras, el movimiento teleológico de la razón husserliana es la apertura de la existencia a la expresión de su sentido. Así es como comprende lo que Husserl estaba intentando pensar cuando hablaba de “una poesía de la historia de la filosofía”,¹⁴ que es participación en un pensamiento operante y, tal vez, “la única objetividad para alguien que ha escrito: *das Historisch an sich erste ist unsere Gegenwart*”.¹⁵ Su seguidor la denomina “poesía de lo verdadero” (1960: 391) para referirse a la expresión del mundo que nunca acabamos de percibir y que, por lo tanto, no podemos someter a la prosa conceptual. Es preciso que sea poesía para que despierte y reconvoque nuestro poder de expresar, más allá de lo ya dicho o vivido. Las instituciones cesan de vivir cuando imponen significados sin ser capaces de manifestar esa poesía de las relaciones humanas o el llamamiento de cada libertad a las otras (Merleau-Ponty, 2000: 45).

Además de preservar la libertad de cada ser humano, la poesía es el mejor ejemplo de creación por la expresión, porque se sirve de metáforas que permiten comprender incluso las potencialidades

¹⁴ Merleau-Ponty (1998: 15). Husserl se refiere, en efecto, a la “*Dichtung der Philosophiegeschichte*” (1976: 513) o interpretación filosófica de la tradición que permite comprenderse en relación con el proyecto común a la humanidad, que es el *telos* de la filosofía.

¹⁵ Merleau-Ponty (1968: 160). Husserl dice esto en *Die Krisis* (1976: 382).

de sentido. Merleau-Ponty considera que la metáfora, como la palabra hablante, produce “sobresignificación” (1969: 201) y su uso restaura la verdad, que es la interrelación entre experiencia vivida y obra expresiva. La metáfora muestra que el lenguaje no posee los significados, sino que alude indirectamente a ellos tomándolos en el sentido que adquieren en el interior de la experiencia que anuncian y de la que participan.

Ya en *Phénoménologie de la Perception* aseguraba que toda operación activa de significación derivaba de la pregnancia de la significación en los signos (1972: 490). En su obra posterior se centrará en la ontología semiológica¹⁶ y entenderá que el significado lingüístico media entre la intención corporal hacia el mundo y las palabras. El sentido se presenta cada vez más como *écart*, como potencia significativa de un “yo puedo” corporal que deforma coherentemente el mundo estilizándolo desde su situación, de un modo similar al sentido diacrítico de los signos. Ellos dan cuenta de que lo que verdaderamente hay es deslizamiento de sentido, azar y *non-sens*, sinsentido que no es ausencia de sentido, sino una parte de la experiencia y, como tal, expresable.¹⁷ El sentido ni nos viene dado por completo, ni es totalmente construido; por su parte, la conciencia ya no puede entenderse como un flujo de *Erlebnisse*, sino como “conciencia de carencias (*manques*)”, pasividad en la actividad (Merleau-Ponty, 2003: 175). Ni uno ni otra son, por consiguiente, puros.

¿Qué reducción lleva la experiencia a la expresión de su propio sentido? De la reducción al ego trascendental a la reducción incompleta

Hemos visto que Merleau-Ponty identifica la *Lebenswelt* con el ser salvaje. Husserl, en cambio, reconduce el mundo de la vida al flujo trascendental de su constitución universal. Aquél considera que dicha reducción es forzosamente incompleta, ya que pretende volver de lo percibido al acto de percibir, pero no como un acto de la conciencia, sino como vuelta de todas nuestras relaciones con

¹⁶ Véase López (1990: 137-152).

¹⁷ Se podría decir que, en Merleau-Ponty, el sinsentido es sentido vuelto del revés. Algo análogo ocurre en Husserl, para quien la *Sinnlosigkeit* y el absurdo (*Widersinn*) se constituyen en el sentido (*Sinn*), pues al sentido de la expresión absurda le pertenece el mentar cosas objetivamente incompatibles (Husserl, 1992a: 72).

el mundo a nuestra experiencia de las mismas, que retiene parte de su opacidad. La reducción trascendental conducente a su fuente de sentido se convierte, así, en otra más humilde que ya no lleva al *ego* puro, sino al “surgimiento inmotivado del mundo” y a “la renovada experiencia de su propio comienzo” (Merleau-Ponty, 1972: VIII-IX). El extrañamiento ante el mundo es el verdadero sentido de esta reducción y, por tanto, la tarea del distanciamiento reflexivo no es coincidir plenamente con él, sino revelarlo como paradójico en su proximidad.

Merleau-Ponty, sin embargo, no suele calificar de “paradójico” al mundo, sino al *alter ego*, a la filosofía y, en palabras de Waldenfels a su expresión, que no es paradójica por expresar lo inexpressable, sino porque “el acto de expresión se anticipa a *sí mismo*” (Waldenfels, 1998: 342) en el silencio de la experiencia y en su articulación pasiva por los sentidos. La experiencia anticipa, en efecto, una filosofía, y esta no es más que experiencia dilucidada. Por ello, la reducción no puede ser completa. Merleau-Ponty la concibe de manera similar a la *Rückfrage*, como un doble movimiento hacia nosotros mismos “desgarrado por el movimiento inverso que suscita” (1960: 204) o como una “conversión de la mirada que invierte las relaciones de lo claro y de lo oscuro” (1972: 31), hasta comprender que lo trascendental es lo ambiguo, pero no en el sentido de la “mala” ambigüedad, que es mezcla de principios antagónicos, sino en el de la “buena ambigüedad”: la expresión espontánea que “reúne en un solo tejido la pluralidad de mónadas” (2000: 48). A nuestro juicio, éste sería el sentido en estado naciente buscado por Merleau-Ponty; su reconducción a lo modificado no surge tras la reducción al *ego*, sino que “es anticipada en la fulguración de la *Urempfindung*” (1960: 221), en la generalidad de esa densa presencia originaria, que precede a la constitución, la cual solo es un rayo (*éclair*) de sentido. Otras muchas irradiaciones provienen del ser salvaje, que es ya un *cogito* tácito. En una nota de 1959 sobre éste, enfrentándose al dilema kantiano entre la experiencia ciega o la verdad sin contenido, declara que la reducción a lo puramente positivo es tan impensable como la reducción a la conciencia, pues incluso para efectuarla es necesario contar con las palabras (1964: 225). En otros términos, el lenguaje no es un prejuicio del que se pueda prescindir; es inherente a la experiencia. La reducción que Merleau-Ponty acepta toma conciencia de ello y no nos conduce al *ego*, sino a un núcleo articu-

lador de los sentidos en los que participamos sin constituirlos nunca completamente. Rechaza la reducción al *ego* trascendental, pero no la filosofía trascendental, esto es, aquella para la cual el verdadero trascendental es la génesis de la vida, la fuente (*Ursprung*) de las trascendencias (1972: 418). La única finalidad de la reducción es restablecer dicho trascendental que no se deja expresar con conceptos absolutos, sino fluyentes (*fließende*) y operantes, como los que Husserl acuña en *Experiencia y juicio*. Estos conceptos son tan necesarios como la reactivación del sentido originario de la experiencia, pero no son conceptos puros e idénticos. Pertenecen a una lógica vivida y a una “razón operante” (Merleau-Ponty, 1972: 419, nota 1), que establecen relaciones de motivación entre los fenómenos, superando así los residuos de causalidad que aún quedaban en la *Gestalttheorie*.

Nos hemos referido a uno de esos conceptos, a la intencionalidad operante de los movimientos y expresiones corporales por los que tenemos experiencias. Asimismo, la institución del sentido es otro concepto operativo y una dinámica inconclusa. No consiste, como la constitución, en el desarrollo de un futuro que está implicado en sus comienzos (repetición), dado que cada capa de sentido está hecha del olvido de la precedente; tampoco es el efecto que causa en nosotros un orden externo, porque el olvido no es simplemente ausencia de algo, sino abandono pretendido de los comienzos en beneficio de lo que ha devenido (por ejemplo, hablamos nuestra lengua materna sin prestar atención al sistema lingüístico, porque este se halla sedimentado en nosotros). De ahí el movimiento en zigzag de la fenomenología: su búsqueda de lo originario para crear y proyectar. La reducción incompleta de Merleau-Ponty, en continuidad con la fenomenología genética, apunta a lo originario para descubrir el sentido que aparece en el mundo, y gracias a la co-presencia carnal. Para llegar a él, no dudará en realizar la doble reducción indirecta característica del arte, que incorpora el origen del sentido al nivel trascendental y conduce a un sujeto instituyente -ya no constituyente- del sentido.

Paul Ricœur está de acuerdo con Merleau-Ponty en que todo el proyecto fenomenológico radica en llevar la experiencia pura a su expresión. Considera que esta tarea es obstaculizada por un prejuicio del primer Husserl consistente en pensar que el sentido lo confiere la *Sinngebung*, mientras que “la expresión (*Ausdruck*) es un *vestido*

externo al cuerpo” (Ricœur, 2004: 68). Aunque, como hemos visto en este trabajo, esa concepción requiere ser matizada y contextualizada, amén de que desaparece por completo en las obras posteriores a *Ideas I*, lo cierto es que Ricœur la considera un prejuicio al que se enfrenta haciéndose eco de la semiótica contemporánea, para la que hay unidad de sentido y sonido, significado y significante. Como él, Merleau-Ponty reconoce que el sentido no es independiente de la lengua, pero subraya que vive de la experiencia. Si el significado parece ser previo a su expresión, no lo es porque resida en el mundo de las ideas, sino porque, aunque no lo sepamos, siempre hay sentido.

Cada palabra se da como fragmento de un discurso general (Merleau-Ponty, 1969: 201) que no es la frase o la obra, como piensa Ricœur. Su sentido remite a la expresión de todo sentido y sinsentido posibles, a la plenificación con palabras de la intención significativa, la cual solo es “un vacío determinado” (Merleau-Ponty, 1960: 112). Su cumplimiento no procede ni de los puros *facta*, ni de una razón absoluta, sino de la reactivación de los hechos y signos como expresión de algo distinto de ellos mismos. Consecuentemente, Merleau-Ponty ya no considera muda a la experiencia, sino a la intención (1960: 111). La intención significativa es tan silenciosa como el mundo perceptivo o la palabra hablada; su silencio no es absoluto, sino la presencia de una ausencia. Lo que queremos decir, *le chose à dire*, no está ante nosotros como una pura significación, “es el exceso de lo que vivimos sobre lo que ha sido ya dicho” (Merleau-Ponty, 1969: 158-9). La significación lingüística media entre la intención significativa y las palabras. Ahora bien, para expresar ese exceso es necesaria una palabra hablante que reactive la palabra hablada, es decir, una expresión creadora.

Conclusión

Husserl puso de manifiesto que el sentido no estaba en las meras cosas, sino en las cosas experimentadas y en los múltiples modos de hacerlo. El sentido no era, por tanto, ni completamente conceptual ni meramente empírico, sino subjetivo-objetivo. Merleau-Ponty ejercitó constantemente esa enseñanza comprendiendo el sentido como dirección y significado, inseparables ambos de la expresión y del movimiento corporal.

Inspirado por Husserl, describió la experiencia vivida comenzando por la percepción y en busca de su significado. Mientras aquél consideraba que la expresión solo era potencialmente productiva, Merleau-Ponty declaraba que la palabra hablante podía ser creadora de sentido y éste enriquecedor de la experiencia y de su expresión. La experiencia vivida centrífuga y centrípetamente se nutre, en efecto, del sentido sedimentado; lo expresamos cuando comprendemos que éste no es algo sobreañadido a aquélla, sino la propia experiencia rehaciéndose con la de los otros y con las significaciones heredadas hasta crear una obra. La del filósofo, como la del artista, crea y expresa ideas desvelando experiencias que pueden enraizarlas en otras conciencias.¹⁸ Esta capacidad es la expresión lograda.

Ambos fenomenólogos saben que el lenguaje es una faceta esencial de la expresión y que ésta no es solo una cuestión de lenguaje. La noción merleau-pontiana de una idea sensible o estética sugiere que hay un *logos* de las cosas y del cuerpo que opera conjuntamente con la palabra. En este trabajo hemos desarrollado esta tesis analizando sus variaciones sobre la sentencia husserliana, convenientemente contextualizada. Nuestra conclusión es que Merleau-Ponty no solo va más allá de Husserl hasta sumergirse en las profundidades de la experiencia, en el silencio de la intención significativa y de las ideas, sino que tematiza el lenguaje como su culminación.

Éste es uno de los rendimientos de la fenomenología a la que nos invita la interpretación merleau-pontiana de la reducción incompleta y su concepción de la filosofía como interrogación por lo que origina la cuestión. Esa reconducción a lo originario se ejerce como interrogación radical de la legitimación trascendental involucrándose en el campo de la experiencia. Su tarea no consiste ni en traducir la experiencia al lenguaje, ni al pensamiento adecuado, sino en profundizar en el sentido originario como expresión de la experiencia por la experiencia. Expresarla no es representarla, sino experimentar sus diversas potencialidades y su dinámica, enriqueciendo su sentido tanto como su expresión. La reversibilidad entre ambos remodela el significado de la experiencia y se antecede por un movimiento retrógrado que nunca concluye.

¹⁸ Merleau-Ponty (1996: 25). Dado que la expresión implica colaboración entre el yo y el sentido perteneciente a las cosas, así como interacción entre personas, hay un elemento de responsabilidad y receptividad implicado en ella que permite a la expresión humana ser entendida justamente como expresión del mundo del que formamos parte: "La expresión no sólo tiene la forma de una expresión creativa, sino también de una *expresión de respuesta*" (Waldenfels, 1998: 346).

Debido a este inacabamiento esencial, la filosofía interrogativa deviene “ser hablante en nosotros”: expresión de la experiencia muda y creación (*Gebilde*) que quiere ser más que un producto histórico; por ello, busca su origen, su reintegración en el ser. Una vez transformada por la interrogación filosófica en palabra que todavía habla, unida a la apertura que comienza con la vida perceptiva, la fenomenología deviene capaz de expresar creativamente, desvelando un ya ahí (*déjà-là*) del sentido (Merleau-Ponty, 1964: 251). Su trabajo de expresión es análogo al del artista, pero la expresión filosófica de la que nos hemos ocupado aquí no se limita a describir la paradoja que define la existencia, sino que hace de ella su condición.¹⁹

Si Husserl acepta la prioridad del sentido sobre su expresión, Merleau-Ponty acentúa la expresividad corporal, obra de una intencionalidad no representativa o intencionalidad latente que nos permite hablar de un sentido “salvaje”; esta intencionalidad operante y corporal habita los gestos y los prolonga con el lenguaje. Nos referimos a la *fungierende Intentionalität* que aparecía en la fenomenología genética de Husserl, y que Merleau-Ponty concibe como potencia expresiva del cuerpo motor. Con su ayuda, mantiene la reversibilidad entre el sentido y su expresión, desde el momento en que lo expresado no existe fuera de la expresión. Debido a ello, asegura que en Husserl esta última y la experiencia están imbricadas, y que el sentido surge de su tensión. Vuelve así a la experiencia de lo vivido, a nuestras formaciones originales de sentido como modos de realización de esta reducción siempre incompleta, a esta reducción interrogativa que coexiste con las sedimentaciones de significado (hábitos corporales, etcétera). Esta sedimentación es pasividad secundaria (Husserl) e intencionalidad latente (Merleau-Ponty). Debido a que el acto expresivo se origina en el diálogo corporal con el mundo con el que está comprometido, la expresión se guía por las múltiples influencias de la historia del cuerpo involucrado en el surgimiento del acontecimiento creativo. Por lo tanto, un acto expresivo da como resultado más de lo que el sujeto se propone o puede prever. La pasividad, el anonimato y la generalidad pueden ser pensadas como aquello que excede las intenciones subjetivas del individuo, pero también como aquello que forma parte del ser y de la acción.

¹⁹ El lector interesado en el análisis concreto de la expresividad artística en Merleau-Ponty, puede consultar: Mercury (2000), López (2000: 41-78), Slatman (2003) y Foti (2013).

De un modo análogo a Merleau-Ponty, Ricœur rechaza la reducción trascendental por considerar que marca un retraso de la vivencia reflexionante y donadora con respecto a la vivencia dada y reflexionada. Su propuesta, sin embargo, no consiste en retroceder a lo originario para hallar sentidos salvajes que potencien y se potencien con la expresión, sino en instar a la fenomenología a introducir una mediación explicitadora, que es su presuposición hermenéutica (Ricœur, 1986: 62), sin olvidar que la fenomenología es el presupuesto fundamental de la hermenéutica (1986), por ser su punto de partida y describir la experiencia, de la que derivan los significados lingüísticos.

No es ahora el momento de desarrollar este asunto.²⁰ Lo que nos interesa destacar es que ambos filósofos personifican dos modos de realizar la fenomenología en zigzag desde la experiencia a la expresión de su sentido, de concebirla como una tarea inacabada que huye tanto de la coincidencia discursiva como de la intuitiva. Concretamente, Merleau-Ponty, como hemos puesto de manifiesto, desarrolla la fenomenología genética del sentido como distancia en la proximidad que da cuenta de la realidad relacional-diferencial del sentido y su expresión. Siguiendo a Husserl, ambos son realizaciones del espíritu que habita al cuerpo y no está tras las apariencias, sino “animando” a las cosas. Tal y como es comprendido por Merleau-Ponty, el espíritu o sentido no es una capa añadida a ellas, pues son las cosas las que se expresan revelando su interior a quien sabe interrogarlas. El espíritu animador solo es “eso que hace que el salir de sí sea volver a entrar en sí, y a la inversa, el quiasma (*chiasma*)”.²¹ Este movimiento no es repetitivo, sino productivo, porque expresa la experiencia cuestionándola desde la incardinación en el ser. Esta inversión es el núcleo común del sujeto y del objeto, el “serpenteo” del que hablaba Bergson, interpretado por Merleau-Ponty como “modulación del ser en el mundo” o percepción “haciéndose en las cosas” (1964: 247). Esto es lo que la fenomenología zigzagueante debe describir y, por ello, ha de ser interrogación.

A pesar de que Husserl prioriza la enunciación sobre la escucha interrogativa, su frase de las *Meditaciones cartesianas*, así como su in-

20 Remito al lector interesado a mi trabajo, López (2015: 13-43).

21 Merleau-Ponty (1964: 252). El quiasma óptico hace referencia al cruce de los dos nervios que coordina las dos regiones ópticas asegurando la integridad del campo visual. Merleau-Ponty emplea este término, como tantos otros tomados de la biología, para dar cuenta de la fisicalidad-idealidad del ser sensible.

terés por el lenguaje en *El origen de la Geometría*, ilustran la tensión entre el silencio de las cosas y la expresión filosófica. Tal tensión no solo es generadora de experiencias y sentidos, sino definitoria del sentido teleológico (*Zwecksinn*) de la filosofía. En efecto, Husserl asegura que el objetivo de su trabajo filosófico es algo que sabe y, sin embargo, no sabe, un “enigma” (*Rätsel*) que da vida al acto de filosofar (1976: 512). Esa tensión puede interpretarse como reciprocidad y entrelazamiento, por ejemplo, entre la constitución de la coseidad y la del yo corporal (*Ichleibes*).²² Dicha tensión prueba que la fenomenología, como el sentido por ella buscado, está más allá de todo realismo y de todo idealismo, de la pura experiencia y de la expresión pura. En realidad, las dos son “impuras”, pues se interpenetran creando sentidos que se sedimentan en la lengua, en los hábitos y en las instituciones.

El significado comienza a existir en el mundo y se comprende plenamente buscándolo ahí. Esa búsqueda no es solo la labor de la conciencia -entendida como experiencia de nosotros mismos y como medida de todas las significaciones-; comienza en el comportamiento, que encuentra el sentido del objeto junto con su significado sensoriomotor;²³ continúa en el gesto y culmina en el habla. El surgimiento simultáneo de la idealidad y del lenguaje, constatado por Husserl en *El origen de la Geometría*, se encarna así en el mundo y en el cuerpo, que es expresivo porque vehicula la cosa y la idea. La fenomenología lo tematiza porque investiga el entrelazamiento viviente y la conciencia del mismo incorporada en cada situación -el universal-ideal concreto-.²⁴ Gracias a él es posible ocuparse del sentido pasiva-activamente dado y luego recreado en la expresión. Está de acuerdo con Husserl en que el sentido revela una intención común al que habla y al que escucha, pero considera que ambos la reasumen creativamente.

El pensamiento se realiza en la expresión, que es creadora e incluso productiva. El acto de expresión es nuestra toma de posesión del significado. Sin embargo, la expresión no se agota en dichos ac-

²² Husserl (1973a: 162). Moran ha estudiado la relación entre la *Verflectung* de Husserl y los términos merleau-pontianos que expresan entrelazamiento (2013: 285-305).

²³ En su relación con el mundo, el cuerpo realiza la síntesis perceptiva mediante sus movimientos actuales y posibles; se trata de una “síntesis práctica” (Merleau-Ponty, 1989a: 45).

²⁴ Sobre las potencialidades de este concepto operativo merleau-pontiano, remito a mi trabajo López (2012: 19-108).

tos. Nunca puede darse por concluida, ni desfallecer, ya que partimos de lo expresado para pensar lo no-expresado y expresando la experiencia la articulamos y ampliamos.

La filosofía como interrogación, incluso del lenguaje, no solo permite expresar la experiencia con mayor nitidez, sino también pensar lo no-expresado, evitando la coincidencia total entre un sujeto que reflexiona y lo reflexionado. El impulso por el que alguien se pone a filosofar es, ciertamente, la intuición de que hay algo sobre lo que es posible decir algo; o sea, la experiencia que se dice -a diferencia del arte- en un “semi-silencio” (Merleau-Ponty, 1960: 31). Esto obedece a que, aunque la filosofía no se hace con colores o con materiales, no solo logra expresar -como quería Husserl- lo experienciado, sino también la extrañeza del mundo. Si Merleau-Ponty admiraba la pintura de Cézanne era, justamente, porque pintaba esa extrañeza primordial: el surgimiento simultáneo de los seres humanos y el mundo. Ni él ni su compatriota lo sobrevolaban. Desde su incardinación en él, miraban y meditaban durante horas antes de dar una pincelada o escribir la palabra adecuada. Hubieran necesitado “varias vidas para entrar en cada dominio de experiencia con el abandono entero que esta reclama” (Merleau-Ponty, 1960). Abandono e implicación; esta es la dialéctica necesaria para “volver a las cosas mismas”, al sentido que está en el origen de la expresión ■

Referencias

- Bergson, Henri (1984). *L'évolution créatrice*. En: *Oeuvres*, 4ª ed. (pp. 1392-1432). París: PUF.
- Escribano, Xavier (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Barcelona: Prohom.
- Flynn, Molly Brigid (2009). "The Living Body as the Origin of Culture: What the Shift in Husserl's Notion of 'Expression' tells us about cultural Objects". En: *Husserl Studies*, Vol. 25, No. 1, pp. 57-79.
- Foti, Véronique M. (2013). *Tracing Expression in Merleau-Ponty: Aesthetics, Philosophy of Biology, and Ontology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* [1938]. Hamburg: Claassen and Goverts.
- Husserl, Edmund (1963). *Cartesianische Meditationen. Husserliana I* [1931]. Den Haag: Martinus Nijhoff. Trans. Dorian Cairns (1973). *Cartesian Meditations: An introduction to phenomenology*. The Hague: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973a). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Claesges, U. (Hrg) *Husserliana. XVI*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil 1905-1920. Husserliana XIII*. Iso Kern (ed.). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI* [1935-1936]. W. Biemel (ed.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1992a). *Logische Untersuchungen. Zweiter Vol. I. Teil. Gesammelte Schriften* [1900-1901]. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, Edmund (1992b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913) *Nachwort* (1930). *Gesammelte Schriften. Vol. 5*. Hamburg: F. Meiner Verlag.
- Kristensen, Stefan (2010). *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildesheim: Olms.
- Landes, Donald A. (2013). *Merleau-Ponty and the paradoxes of expression*. London: Bloomsbury.
- López, M^a Carmen (1990). "M. Merleau-Ponty y la naturaleza existencial de la semiología". En: *Cuadernos de Investigación filológica*, Vol. XVI, pp. 137-152.

- López, M^a Carmen (2000). *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. Madrid: UNED.
- López, M^a Carmen (2006). "La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation". En: Beatriz Penas Ibáñez y M^a Carmen López (eds.). *Interculturalism. Between Identity and Diversity* (pp. 27-46). Nueva York: Peter Lang.
- López, M^a Carmen (2011). "La verdad de las ideas sensibles". En: Javier San Martín y Tomás Domingo (eds.). *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica* (pp. 341-355). Madrid: Biblioteca Nueva.
- López, M^a Carmen (2012). "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)". En: M^a Carmen López y Jesús Díaz (eds.). *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad* (pp. 19-108). Madrid: Biblioteca Nueva.
- López, M^a Carmen (2015). "P. Ricœur: explicitación de la interdependencia entre fenomenología y hermenéutica". En: *Devenires*, Vol. XVI, No. 31, pp. 13-43.
- Merleau-Ponty, Maurice (1972). *Phénoménologie de la perception* [1945]. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Le Visible et l'Invisible*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *La Prose du Monde*, París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968). *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1989a). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [1946]. Grenoble: Cynara.
- Merleau-Ponty, Maurice (1989b). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de Cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995). *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*. París: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996a). *Sens et non-sens*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1996b) *Notes de Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1998). "Husserl aux limites de la phénoménologie" [1960]. En: *Notes de Cours sur 'L'Origine de la Géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (pp. 11-94). París: PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000). "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty" [1962]. En: *Parcours deux. 1951-1961* (pp. 36-48). Lagrasse: Verdier.

- Merleau-Ponty, Maurice (2003). *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. París: Belin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1959). *Husserl. Cahiers de Royaumont III [1957]*. París: Minuit.
- Mercury, Jean Yves (2000). *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*. París: L'Harmattan.
- Moran, Dermot (2013). "The Phenomenology of Embodiment: Intertwining and Reflexivity". En: Rasmus T. Jensen y Dermot Moran (eds.). *The Phenomenology of Embodied Subjectivity* (pp. 285-305). Dordrecht: Springer.
- O'Neill, John (1970). *Perception, expression and history: the social phenomenology of Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricœur, Paul (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Seuil.
- Ricœur, Paul (2004). *Sur la traduction*. París: Bayard.
- Slatman, Jenny (2003). *L'expression au-delà de la représentation*. París: Vrin.
- Waldenfels, Bernhard (1998). "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty". En: Renaud Barbaras (dir.). *Notes de Cours sur 'L'Origine de la Géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (pp. 331-348). París: Presses Univ. de France.